ANTROPOLOGIA JAPONESA: UMA ANÁLISE HISTÓRICA CENTRADA EM YANAGITA KUNIO[1]

RONAN ALVES PEREIRA
Universidade de Brasília

Nas últimas décadas, houve um consistente debate sobre a natureza e a especificidade das chamadas antropologias "periféricas" ou "nativas", muitas vezes, na esteira de questões como a "construção nacional" (*nation building*), a identidade dos intelectuais de países "periféricos", a domesticação dos saberes disciplinares fora do contexto de origem (em outros termos, a universalidade/singularidade do valor do conhecimento científico) e, até mesmo, a globalização (Cardoso de Oliveira 1988, Fahim 1982, Peirano 1992). Esse debate confluiu na constatação de uma possível "estilística da antropologia" e na proposta de uma etnografia dos vários "estilos de antropologia" (Cardoso de Oliveira e Ruben 1995).

No Japão, também, diversos autores procuraram entender e analisar as características da antropologia feita nesse país, primeiro e único não-ocidental a se transformar em potência mundial (por exemplo: Nakane 1974, Terada 1981, Eades 1996, Funabiki 1996, Yamashita 1996, Sekimoto 1996, Yamamoto 1996). O processo histórico de formação dessa disciplina mantém aí certo paralelismo com o Ocidente, embora os antecedentes históricos, políticos e

1 A primeira versão desse artigo foi apresentada na XXI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Mesa Redonda "Estilos de antropologia" (Vitória-ES, 5-9 de abril de 1998), cuja participação foi garantida pelo apoio da CAPES. Grande parte do material de referência aqui apresentado foi coletada durante uma pesquisa no Japão, financiada pela *The Japan Foundation* (junho-agosto de 1996), instituição a que o autor é muito grato pela oportunidade concedida.

sócio-culturais tenham indicado expectativas distintas e conflitos bastante particulares. Tributária de uma contextualização feudal em que o governo incentivava incursões pelo interior do país que, por sua vez, resultaram em verdadeiros relatórios etnográficos, a antropologia japonesa retrocede seu marco de fundação à década de 1880, chegando hoje a uma das primeiras posições em número de antropólogos. Este ensaio apresenta uma descrição resumida do desenvolvimento da antropologia no Japão e aponta algumas de suas características, direcionando o foco para a trajetória intelectual de Yanagita Kunio (1875-1962).

A Formação[2]

Depois de adotarem o sistema chinês de escrita, os japoneses se mantiveram exímios compiladores de materiais dispersos, registradores de fatos, produtores ativos de sua "história" através da escrita. Começando pelo *Kojiki* ou "Registro de Coisas Antigas" do ano 712, passando pelos *Fûdoki* (registros sobre o clima, a geografia, a história e as tradições regionais que vieram a ser editados esporadicamente a partir do ano de 713), chegamos aos dias de hoje, em que é muito freqüente encontrarmos comissões de voluntários ou de pessoas ligadas a determinadas prefeituras, com o propósito de pesquisar e publicar compilações sobre a história, os costumes e a economia regionais.

Nos períodos Tokugawa (1600-1868) e Meiji (1868-1912), entretanto, iremos encontrar dados mais significativos para melhor contextualizarmos a gênese e o desenvolvimento da antropologia no Japão. Na era Tokugawa, houve uma produção razoável de ensaios do tipo *zuihitsu*, que podiam consistir de notas de viagens, registros sobre os costumes de uma dada região ou mesmo histórias oficiais. Obras como *Shokoku Fûzoku Toijô Kotae* ("Respostas a Inquisições sobre Costumes em Várias Províncias"), de Hanawa Hokiichi (1746-1841), tornaram-se, posteriormente, fontes preciosas de informações para folcloristas e etnógrafos. No período "pré-moderno", ainda há que serem lembrados os exploradores da porção norte do arquipélago (Hokkaidô e Ilhas Sakalinas),

2 Essa tentativa de reconstrução histórica da antropologia no Japão baseia-se em Morse (1990), Kawada (1993), Funabiki (1996), Yamashita (1996) e Sekimoto (1996).

incentivados pelo xogunato[3], que alimentava interesses econômicos e estratégicos na região. Um desses pesquisadores, Mamiya Rinzo (1775-1844), explorou e fez um mapa bastante preciso da área, incluindo a costa siberiana, e escreveu um relatório sobre os Ainu e outros povos.

O interesse pelo exótico foi exacerbado pela situação de profundas mudanças vivida pelos japoneses a partir de meados do século passado. Cedendo às pressões das potências ocidentais, o xogunato japonês abriu as portas do país após uma auto-reclusão de quase dois séculos e meio. Para evitar que a nação se tornasse mais uma colônia ocidental na Ásia, os líderes protagonistas da Restauração Meiji (1868) e do governo subseqüente partiram para uma posição agressiva, implementando uma política de anexação e colonização de seus vizinhos. Se, por um lado, houve nessa época uma sôfrega importação da cultura ocidental no país[4], por outro, o governo manteve uma política de incentivo ao conhecimento do "outro conquistado": vários pesquisadores receberam apoio a suas pesquisas ou foram convocados para coletar informações sobre os nativos das novas aquisições coloniais do Japão.

Uma das estratégias do governo Meiji para modernizar o país foi o recurso intensivo ao intercâmbio técnico-cultural com as potências ocidentais: contratava professores estrangeiros para abrir novos cursos nas então recém-criadas "universidades imperiais" e enviava promissores estudantes para se especializarem no exterior. Um desses professores estrangeiros que se notabilizou como marco nos estudos antropológicos no Japão foi o americano Edward Sylvester Morse (1838-1925). Esse zoólogo e diretor do *Peabody Museum* em Salem (Massachusetts) ensinava darwinismo e, interessado nas origens do povo japonês, descobriu um sítio arqueológico em Tóquio, em 1877 (que ficou conhecido como *Oomori Shell Mounds*). Inspirando-se no trabalho de Morse, um grupo de jovens pesquisadores japoneses criou, em 1884, uma associação de antropologia em Tóquio e, em 1886, publicou o primeiro volume de sua revista antropológica, treze anos antes do lançamen-

3 Xogunato é o regime político-administrativo hereditário implantado pelo xogum ("generalíssimo") Tokugawa Ieyasu (1543-1616), no início do século XVII, e que perdurou até 1868, ano em que o poder imperial foi restaurado e que constitui o marco histórico do processo de modernização do "País do Sol Nascente".

4 Já tive a oportunidade, em outro texto (Pereira 1992:135), de fazer menção a um possível paralelo entre essa importação da cultura ocidental pelos japoneses e os *cargo cults*.

to da *American Anthropologist* (1899).[5] Uma das figuras centrais dessa associação foi Tsuboi Shôgorô (1863-1913), que se tornou o primeiro professor de antropologia na Universidade Imperial de Tóquio, em 1892. Alguns desses pesquisadores assumiram posteriormente as primeiras cadeiras de uma espécie de etnologia (*dozoku-jinshugaku*, literalmente, "estudo das raças e costumes locais") criada em universidades coloniais (Universidade Imperial de Seul, na Coréia, em 1926; Universidade Imperial de Taipei, em Taiwan, 1928).

Dada a grande influência de Morse, os pioneiros da antropologia japonesa priorizavam temas relativos à antropologia física. Entretanto, as primeiras décadas deste século testemunhavam um novo desdobramento na disciplina: surgiram novos grupos de estudo e associações com um perfil mais identificado com o campo etnológico e folclórico.

O sucessor de Tsuboi na Universidade de Tóquio foi um de seus alunos, Torii Ryûzô (1879-1953): enquanto seu mestre se interessava por temas concernentes ao Japão, Torii manteve uma extensa atividade de pesquisa de campo, basicamente no exterior, seguindo a trajetória das conquistas militares japonesas (Taiwan, China, Coréia, leste da Sibéria, Manchúria e Mongólia). Aqui é interessante chamar a atenção para dois fatos. Em primeiro lugar, vinte anos antes de Bronislaw Malinowski (1884-1942) ter feito trabalho de campo entre os trobriandeses (1914/1918), Torii o fez entre os aborígenes de Taiwan, em 1895. Em segundo lugar, Torii, embora priorizando suas pesquisas no exterior, também era figura central do "Grupo de Estudo dos Costumes Locais" (*Dozokukai*), cujo interesse maior eram as subculturas regionais japonesas; esse grupo era ligeiramente influenciado pela etnologia de Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James George Frazer (1854-1941).

5 Nas três primeiras reuniões, em 1884, esse grupo de pesquisadores se auto-denominou *Jinruigaku-no-tomo* (que podemos traduzir aproximadamente por "Reunião de Amigos para o Estudo da Antropologia"), mudando depois, sucessivamente, para *Jinruigaku Kenkyû-kai* ("Grupo de Pesquisas Antropológicas") e *Jinruigakkai* ("Associação de Antropologia"). A partir de junho de 1886, essa associação passou a se chamar *Tôkyô Jinruigakkai* ("Associação Antropológica de Tóquio"), mudando uma vez mais, em 1941, para *Nihon Jinruigakkai* ("Associação Antropológica Japonesa"). O primeiro periódico dessa Associação foi publicado em 1886, sob o nome de *Jinruigaku Hôkoku* ("Boletim Antropológico"); depois de algumas mudanças temporárias no nome, ficou com a denominação definitiva de *Jinruigaku Zasshi* ("Revista Antropológica"). Estas informações foram obtidas pessoalmente com o antropólogo Furuya Yoshiaki, em a ril de 1998

Alguns estudiosos associados a Tsuboi fundaram, em 1912, a Asssociação Japonesa de Estudos Folclóricos (*Nihon Minzoku Gakkai*). Em 1914, essa Sociedade passou a publicar o jornal *Minzoku*, que teve vida curta, com apenas cinco edições.

Em 1934, foi criada a Associação Japonesa de Etnologia (*Nihon Minzoku Gakkai*), a qual, no ano seguinte, deu início à publicação do *Minzokugaku-kenkyû* (literalmente, "Estudos Etnológicos"; o título em inglês *Japanese Journal of Ethnology* foi incorporado posteriormente). A propósito, é preciso esclarecer, os termos 'etnologia' e 'folclore', em japonês, são homônimos, sendo escritos com diferentes ideogramas. Essa Associação constitui hoje uma das maiores associações do gênero, com mais de 1600 associados. Seu primeiro presidente, Shiratori Kurakichi (1865-1942), é considerado o "pai dos estudos históricos do Oriente" (*Tôyôshigaku*). Diz-se que esse historiador sinólogo deu início à versão nipônica do "orientalismo", por pautar suas atividades acadêmicas pela crença de que os pesquisadores asiáticos (de fato, ele se referia basicamente aos japoneses) estariam mais habilitados a compreender a cultura asiática que seus pares ocidentais.

Uma figura de grande projeção nesse estágio inicial de formação da disciplina foi Yanagita Kunio (1875-1962), considerado o pai dos estudos folclóricos no Japão. É sobre ele que passamos a tratar na seção seguinte.

Yanagita Kunio: o folclore como resistência[6]

Yanagita Kunio nasceu em 1875, na província de Hyôgo, no seio da família Matsuoka que, apesar de economicamente pobre, tinha uma tradição de pessoas letradas em medicina chinesa, estudos confucionistas e poesia (ele próprio começou a escrever poemas em estilo chinês aos nove anos). Após ter-se graduado em política agrícola na Universidade Imperial de Tóquio, entrou, em 1900, para o Ministério da Agricultura e Comércio (Departamento de Agricultura, Seção de Política Agrícola). Foi adotado e se casou na abastada família de um juiz da Alta Corte, Yanagita Naohei; construiu uma bem-sucedida carreira

6 As informações sobre a vida e a obra de Yanagita Kunio foram retiradas basicamente de Morse (1990), Kawada (1993) e Funabiki (1996).

de burocrata, mantendo-se bastante envolvido com o serviço público e a política até 1919, quando decidiu dedicar-se exclusivamente à atividade de pesquisa. Entre os vários cargos que exerceu, podemos citar os de secretário da Agência da Casa Imperial e secretário-geral da Câmara dos Nobres.

Nos primórdios desse século, quando o Japão preparava as bases para suas investidas imperialistas mais ambiciosas após travar lutas contra a China (1894-95) e a Rússia (1904-5), as principais potências ocidentais mantinham uma acirrada disputa por possessões coloniais. Nesse ambiente, Yanagita, motivado por um forte sentimento nacionalista, devotou-se de maneira mais objetiva e calculada ao estudo da política agrícola. Nessa época, ele desenvolveu uma teoria do protecionismo econômico e comercial, centrada na crença num possível desenvolvimento paralelo e harmônico da agricultura, da indústria e do comércio. Yanagita concedia um papel especial à agricultura no desenvolvimento do país, por considerá-la "o fundamento da solidariedade entre os compatriotas e a fonte da consciência nacional". Interessava-lhe precisar o modo como o Japão deveria, simultaneamente, lidar com as potências ocidentais e engendrar sua própria prosperidade, como uma entidade unificada e independente. Nesse processo de modernização, seguindo o raciocínio de Yanagita, seria imprescindível manter-se a unidade do povo por meio do cultivo de um senso de pertencimento a uma tradição particular comum. Frente a essa constatação, ele se pôs a estudar as crenças populares, entendendo que este estudo revelaria muitos aspectos da história japonesa e do "caráter nacional", ao mesmo tempo em que a consciência dessa tradição religiosa comum contribuiria para nutrir sentimentos nacionalistas entre o povo e para formar os pilares centrais da unificação espiritual do Estado.

Para esse pesquisador, o culto comunitário dos *ujigami*, divindades protetoras de cada vilarejo, era o principal elemento representativo das crenças populares japonesas. Embora houvesse muita variação no que tange à forma, função e significado dos *ujigami* (muitas vezes, estes não tinham uma identidade ou nome próprio), o importante para Yanagita seria investigar os elementos comuns a todos os cultos dos *ujigami*, até se chegar à reconstrução do protótipo desses cultos através de compilações da tradição oral e de lendas e da análise de objetos mais "tangíveis" como túmulos, cavernas, objetos ritualísticos, etc.. Esse estudo era cuidadosamente acalentado porque Yanagita percebia a rapidez das mudan-

ças que traziam desagregação e desestruturação dos padrões tradicionais de vida, ou melhor, das formas tradicionais de solidariedade. As crenças populares deveriam, pois, ser amplamente compreendidas e preservadas para que a nação mantivesse a ordem interna e a unidade em meio às colossais mudanças estruturais, tendo em vista que o culto dos *ujigami*, em particular, eram tidos como depositários dos elementos centrais da moralidade nipônica.

Seu engajamento era tal que suas pesquisas e a divulgação do resultado das mesmas eram concebidas como uma "missão" com prazo delimitado. Suas preocupações conduziram-no à idéia de desenvolver uma área de estudo das crenças e das tradições populares no Japão. Entre 1914 e 1918, Yanagita publicou o jornal *Kyôdo Kenkyû* ("Estudos das Comunidades Locais") cujos temas lidavam exatamente com o modo de vida, as crenças religiosas e os costumes dos vilarejos agrícolas do Japão. Aliás, uma intensa capacidade editorial é característica de Yanagita e seus discípulos, que editaram inúmeros jornais e periódicos como: *Minzoku* (*Ethnos* 1925-29); *Minzoku-gaku* (Estudos Folclóricos 1929-33); *Minkan Denshô* (Tradições Populares 1935-52); e *Nihon Minzoku-gaku* (Revista da Associação Japonesa de Folclore 1956 até o presente).

Como já foi dito anteriormente, na era Meiji, ocorreu uma importação desenfreada de tudo o que trazia a marca ocidental. Entretanto, era de se esperar que tal tendência provocasse uma reação política e intelectual à mesma. Um dito bastante difundido na época sugeria os limites desse fenômeno: *wakon yôsai*, que pode ser traduzido aproximadamente como "aprendizado ocidental mantendo o espírito japonês". Intelectuais mais voltados para a compreensão da cultura ocidental, nessa época, usavam de maneira recorrente o termo *bunmei*, que se referia tanto à civilização ocidental quanto ao pensamento iluminista europeu. Fazendo contraponto com essa percepção mais elitista e acadêmica, jornalistas e ensaístas não-acadêmicos foram influenciados pelo crescente interesse na "cultura" após a I Guerra Mundial. No Japão, referia-se a esse novo campo de interesse pelo termo *bunkashugi* (culturalismo); freqüentemente, o vocábulo *bunka* (cultura) era usado quando se desejava enfatizar a "niponicidade"[7]. É

---

7 O termo *bunmei* é composto pelos ideogramas *bun* ("texto literário, literatura, estilo, sentença; arte") e *mei* ("iluminação, clareza, brilho, discernimento"); e *bunka*, pelos ideogramas *bun* e *ka* ("influência; mudança, transformação"). Hoje, os dois termos podem ser, eventualmente

interessante notar que este episódio apresenta um paralelo com a discussão de cultura e civilização no Ocidente. Norbert Elias nos ensina que o conceito de civilização, originariamente francês (*civilization*), é mais abrangente, transnacional, dinamicamente evolutivo, processual, podendo se referir tanto a fatos políticos quanto econômicos, religiosos, técnicos, morais ou sociais; cultura, seguindo a concepção alemã de *kultur*, é mais restrita e pontual, enfatizando, por um lado, as diferenças nacionais e a individualidade/identidade particular de grupos e, por outro, os aspectos intelectual, artístico e religioso, como sendo o que há de mais peculiar e significativo nas realizações humanas (Elias 1994: 23-27; ver também Peirano 1992: 238-39). Ou seja, mantendo essa distinção, consciente ou inconscientemente, os intelectuais japoneses do começo do século pensavam em termos de um contraste entre a "civilização" ocidental e a "cultura" japonesa.

Foi nesse ambiente intelectual que Yanagita forjou um arcabouço teórico e metodológico que satisfizesse seus anseios acadêmicos e preocupações sociais. Enquanto alguns de seus colegas estavam mais interessados em desvelar as idéias e valores ocidentais, ele se identificava mais com o segundo grupo do "culturalismo" igualado ao "niponismo". De modo geral, Yanagita se alinhava mais a autores e escolas de colorações nativistas na tradição intelectual japonesa. Dentre suas principais influências nativas, podem ser citados o estudo literário e a análise filológica da Escola *Kokugaku* ("Estudo dos Clássicos Nacionais"); o "antiquarismo" feudal de coleta de elementos populares e/ou exóticos; e alguns de seus contemporâneos, como Nitobe Inazô (1862-1933), fundador do grupo *Kyôdokai* ("Grupo de Estudo das Comunidades Locais"), a que pertenceu o próprio Yanagita e cujo objetivo era a investigação da história econômica e social dos vilarejos agrícolas. Porém, foi no Ocidente que Yanagita encontrou fundamentos para sistematizar suas pesquisas.

Dominando vários idiomas estrangeiros (pelo menos o inglês, alemão, francês e holandês), ele teve uma formação autodidata em antropologia e estudos folclóricos ocidentais. No entanto, tarefa árdua é saber com precisão os autores que o influenciaram, uma vez que ele evitava deliberadamente incluir notas e

---

intercambiáveis. Entretanto, *bunmei* é usado, preferencialmente no sentido genérico de "civilização" (civilização francesa, civilização chinesa, etc.), enquanto que *bunka* passou a significar "cultura", sem a antiga associação direta com tudo o que é especificamente japonês.

referências a teorias estrangeiras em seus escritos. Mas há sugestões de certos autores cujas obras tiveram relevância na formação intelectual de Yanagita; por exemplo, Heinrich Heine *(The Gods in Exile* 1836 e 1853), Charlotte Sophia Burne (*The Handbook of Folklore* 1914), William Halse Rivers (*Psychology and Ethnology* 1926), Wilhelm Wundt (*Elements of Folk Psychology* 1916), Edward B. Tylor (*Primitive Culture* 1889), B. Malinowski (*Sex and Repression in Savage Society* 1927), James Frazer (*The Golden Bough* 1900), George Laurence Gomme (*Folk-Lore as an Historical Science* 1908) e diversos outros.[8]

Entre 1921 e 1923, Yanagita fez parte da delegação japonesa na Liga das Nações (Genebra). Sua estada na Europa serviu-lhe para visitar museus e universidades, viajar e contatar pesquisadores estrangeiros; enfim, trouxe-lhe a oportunidade de se atualizar com relação às tendências acadêmicas européias e abrir novas perspectivas para o seu próprio trabalho. Também tirou bastante proveito do tempo em que trabalhou no Ministério da Agricultura e Comércio, na Agência da Casa Imperial e na Câmara dos Nobres, quando pôde fazer inúmeras palestras e incursões por diferentes partes do Japão e de suas colônias (Taiwan, China e Coréia). Na transição da carreira burocrática para a de pesquisador, Yanagita trabalhou no jornal *Asahi Shinbun*, o que também lhe permitiu viajar e conhecer melhor seu país. Sua passagem pelo jornal (julho de 1923 a setembro de 1930) resultou em aproximadamente, 380 ensaios, abarcando sobretudo temas culturais, sociais, políticos e educacionais. Este foi um período em que ele se mostrou particularmente interessado nas origens japonesas: talvez influenciado pelos estudos de James Frazer, pesquisou a relação entre o cultivo do arroz e os rituais religiosos japoneses. Esse tema veio a aparecer em sua última obra *Sea Routes in the Diffusion of Rice Culture to Japan* (*Kaijô no michi* 1961).

Na segunda metade da década de 20, Yanagita já tinha mais ou menos claro o objetivo e o tema de suas investigações, faltando, no entanto, a definição de

8 Yanagita reconheceu, em 1940, que Frazer foi o autor que mais o influenciou. Entretanto, conta-se que ele se opôs a que um de seus discípulos, Oka Masao (1898-1982), traduzisse o livro *Lectures on The Early History of the Kingship*, de Frazer, por interpretar que o livro continha uma crítica implícita ao sistema imperial do Japão. Além desse autor, o método de "reconstrução histórica" de G. L. Gomme também exerceu grande influência sobre o grupo de Yanagita.

uma metodologia e o nome para esse novo campo de estudo que queria implementar no Japão. O que ele almejava era uma disciplina acadêmica bastante prática voltada para a vida do "povo comum" (do Japão), que pudesse responder questões da vida diária moderna e que não se limitasse à pesquisa de materiais escritos; ao contrário, que priorizasse toda a diversidade de materiais não escritos e a observação direta do tópico pesquisado. O tema desse estudo seria fundamentalmente a arte e os costumes nos vilarejos, o que incluiria a linguagem, modos de pensar, costumes, estilo de vida, práticas religiosas e outros. Nas palavras do próprio Yanagita, suas investigações iriam examinar a fundo "o modo de vida que foi transmitido por nossos antepassados de geração a geração", "para encontrar continuidade entre a vida passada e a vida presente nos vilarejos", e "salvar nossos conterrâneos dos sofrimentos da vida diária" (Yanagita *apud* Kawada 1993: 111).

Yanagita era crítico tanto dos estudos folclóricos quanto dos históricos na forma como eram desenvolvidos na época. Estes últimos, em particular, tinham a sua objeção por não priorizarem a vida diária do "povo comum". Já na etnologia, ele encontrou uma grande fonte de inspiração para seu trabalho; mas, como esta disciplina se tinha originado e desenvolvido no Ocidente, Yanagita entendia que precisaria adaptá-la para o contexto japonês. Em sua crítica, ele reconhecia a não existência de "uma" etnologia, mas uma diversidade de escolas, cada uma com sua temática prioritária e uma metodologia distinta. Apesar de ter encontrado grande inspiração na obra de James Frazer, Yanagita tirou mais proveito da antropologia do começo deste século e chegou mesmo a criticar os "antropólogos de gabinete" e seus próprios conterrâneos que trabalhavam inspirados neles.

A sua "etnografia" apresenta, de fato, muitos paralelos com a de Bronislaw K. Malinowski. Em primeiro lugar, assim como Malinowski, Yanagita sempre enfatizou que o cerne de seu trabalho era a documentação sistemática e minuciosa da vida do povo através da observação direta; ou seja, em ambos, o trabalho de campo é fundamental e indissociável da prática da disciplina. Em segundo lugar, Yanagita também estava em sintonia com a abordagem funcionalista ao conceber a sociedade como um todo orgânico, cujos elementos estão, necessariamente, relacionados uns com os outros. Entre 1934 e 1937, ele pôs em prática seu projeto de pesquisa, tentando reconstruir a "totalidade" da vida dos habitan-

tes de um vilarejo numa região montanhosa do Japão. Em terceiro lugar, assim como Malinowski identificava três focos centrais na pesquisa antropológica (estrutura básica do sistema social; os "imponderáveis" da vida, observados no cotidiano dos nativos; e a esfera psicológica e mental), Yanagita também previa a mesma estrutura tridimensional da pesquisa (que, em seu caso, seria composta de cultura material, arte verbal e fenômenos psicológicos). Ambos privilegiavam o aspecto psicológico, sobretudo, no que diz respeito a crenças e práticas religiosas. A quarta afinidade refere-se ao método: ambos previam a acumulação, a classificação e a comparação dos dados. Por último, pode-se abstrair de seus trabalhos, cada um a seu modo, o pressuposto básico do relativismo cultural, tão caro à antropologia da primeira metade deste século. No caso de Yanagita, sua postura relativista era uma espécie de reação às idéias evolucionistas que alocavam o homem branco (de origem européia) na dianteira da história humana:

> A invasão do homem branco foi uma guinada súbita e acidental na história. Ninguém poderia saber que tipo de sociedade singular essas ilhas do Pacífico Central teriam desenvolvido se não tivesse acontecido esta invasão.
> A história dos selvagens tem um profundo significado e revela uma civilização completamente distinta da do povo branco. Esta civilização estava evoluindo numa direção própria, mas foi interrompida e parcialmente destruída (Yanagita *apud* Kawada 1993: 129).

Entretanto, Yanagita manteve uma postura crítica e diferenciada em relação à antropologia européia. Embora sua abordagem seja semelhante à de Malinowski quando se tratava de uma pesquisa de campo em particular, sua meta era obter um "raio-x" de seu próprio país; seu objeto de estudo era a "totalidade" do Japão. Como estratégia de pesquisa, ele selecionou algumas comunidades (sobretudo agrícolas) representantes de cada região para, junto com uma equipe de colaboradores, obter uma visão global do país; entre esses colaboradores estavam tanto seus discípulos diretos quanto intelectuais do interior como professores de primeiro grau e servidores públicos. Ele chamava sua abordagem de *ikkoku-minzokugaku* ou "estudo folclórico de um único país". Para Yanagita, o folclore era, na prática, o "estudo do Japão"; estudos comparativos deveriam ser feitos posteriormente, num estágio de maior consolidação da disciplina no país. Assim como os pesquisadores da *Kokugaku*, Yanagita almejava atingir o cerne, a

essência da tradição cultural japonesa, para revelá-la em seu estado "puro", deixando de lado tudo o que era acessório e alienígena. Como escreveu Richard M. Dorson:

> Através da observação de remanescentes festivais de colheita, rituais agrícolas, magias domésticas, costumes fúnebres e matrimoniais, e narrativas de divindades degeneradas, Yanagita e seus discípulos se esforçavam para retirar os acréscimos históricos posteriores do Budismo importado e do Xintoísmo oficial, para chegar ao cerne primordial das crenças cosmológicas. Todos os ensaios no volume *Studies in Japanese Folklore* (1963) giravam em torno dessa abordagem (*apud* Morse 1990: 148].

Outro ponto de divergência era que, para Yanagita, a vida interior do povo só podia ser compreendida pelo pesquisador que partilhasse a mesma tradição cultural dos "nativos". Essa sua reserva com relação à etnologia ocidental relaciona-se com outra crítica que fazia à limitação do objeto da etnologia aos "selvagens":

> Há, entre os pesquisadores na Europa, uma espécie de inibição psicológica em tornar suas próprias culturas o objeto de uma pesquisa etnológica. Na verdade, isto se deve ao fato de a etnologia ter-se originado como uma disciplina que investiga as vidas dos selvagens. Parece, também, ter havido uma compreensão generalizada [entre os acadêmicos europeus] de que eles já estavam muito familiarizados com suas próprias culturas para realizar pesquisas sobre elas [...].
> Na minha opinião, qualquer local na terra pode-se tornar objeto de investigação etnológica. Mesmo no Japão, há lugares sobre os quais se conhece muito pouco. [...] o que se sabe sobre esses locais pode ser menos do que se sabe sobre uma região na África Central (Yanagita *apud* Kawada 1993: 113-14).

Por fim, enquanto o funcionalismo de Malinowski se detinha muito na revelação da vida presente dos povos tribais, presumindo que as mudanças sócio-culturais desses povos só ocorreriam após o contato com as culturas européias, Yanagita encarava o passado como sendo tão importante quanto o presente. Aqui, ele se aproxima mais de James Frazer por demonstrar interesse nas origens históricas de certos traços culturais e se opor à visão unilinear da própria história. Isso talvez se deva ao fato de Yanagita estar lidando com sua própria sociedade, que era letrada e detentora de uma tradição milenar.

Para que se tenha uma idéia mais clara do panorama acadêmico vivido por Yanagita, é preciso dizer, de passagem, que ele não foi um pioneiro isolado em sua especialidade. Na década de 30, surgiram três movimentos distintos de estudos folclóricos. O mais organizado e ativo era o de Yanagita, cujo objetivo era a reconstrução histórica do mundo "folk", popular. O segundo grupo era liderado por um dos mais refinados estudantes de Yanagita, Origuchi Shinobu (1887-1953), da Universidade Kokugakuin, que mantinha a tradição literária-filológica da Escola *Kokugaku*, mencionada acima. O terceiro movimento, encabeçado por Yanagi Muneyoshi (1889-1961) e Shibusawa Keizô (1896-1963), priorizava a "cultura material", ou seja, a coleta e a preservação de objetos e propriedades culturais do Japão.

Dado o seu carisma e o apelo de seu discurso nativista, Yanagita aglutinou pessoas de todas as formações acadêmicas e tendências políticas. Como escritor prolífico que era, deixou uma obra vastíssima: entre 1962 e 1964, sua obra foi publicada em 36 volumes intitulados *Yanagita Kunio Zenshû*, com uma média de 500 páginas cada. Muitos de seus discípulos, como Oka Masao (1898-1982) e Ishida Eiichirô (1903-1968), tiveram papel destacado na restruturação da disciplina no pós-guerra.

Associação Japonesa de Etnologia

A antropologia no Japão, como já foi dito, e se considerarmos todas as suas sub-áreas, tem a sua origem oficial no século passado. Na primeira organização predominavam temas ligados à antropologia física, porém, os pesquisadores mais interessados por tópicos sócio-culturais conseguiram, por fim, fundar a Associação Japonesa de Etnologia em 1934 e manter um periódico até os dias de hoje (esse ainda é o principal meio de publicação dos antropólogos japoneses; entretanto, há outros bastante conhecidos como o *Kikan Jinruigaku* ou *Anthropology Quarterly* da Universidade de Quioto). Uma das características desse período que vai até a II Guerra Mundial é a grande influência exercida pela Europa, a começar pelo nome da associação ("de Etnologia") e pelo fato de vários expoentes da disciplina terem estudado em Viena (Oka Masao, Ishida Eiichirô e Ôbayashi Taryô, por exemplo) e, em menor escala, em Londres (como Tsuboi Shôgorô).

A II Guerra Mundial foi um divisor de águas em todos os sentidos para os japoneses. Fato amplamente sabido, esta foi a primeira vez na sua história multi-milenar que o país dos *kami* (divindades xintoístas que, na origem, criaram e habitaram o Japão, enviando, posteriormente, seus descendentes, da atual família imperial, para o governarem) era invadido e dominado por outro país ou povo. No âmbito da antropologia, porém, significou um renascimento em novos patamares, com a ampliação dos temas de pesquisa, com uma maior abertura para a disciplina feita nos demais países e, sobretudo, com a criação dos primeiros cursos de graduação e pós-graduação de antropologia.

No período do pós-guerra, urge notar o relevante papel de pessoas como os já mencionados Ishida Eiichirô e Oka Masao. O primeiro coordenou, em 1948, os "encontros para discussão" ou "oficinas" (*zadankai*) sobre "as origens da cultura e a formação do estado japonês" que marcaram o renascimento da disciplina no país (Yamashita 1996).

Desde 1892, já havia cadeiras ou disciplinas de antropologia em umas poucas universidades tanto no arquipélago quanto nas colônias. Porém, o primeiro curso de graduação em antropologia "cultural" foi aberto em 1952, na Universidade Nanzan, instituição privada cristã, na cidade de Nagoya. No ano seguinte, a Universidade Metropolitana de Tóquio criou a primeira pós-graduação em antropologia social. Em 1954, Ishida Eiichirô criou na Universidade de Tóquio (ex-universidade imperial) o primeiro desses cursos numa universidade pública do Japão. Sinal dos tempos, os novos cursos recebiam então o nome de "antropologia" ou *Jinruigaku* (geralmente, complementados pelos adjetivos "cultural" ou "social") e não de "etnologia". Ao justificar a escolha do nome para o seu departamento (de "antropologia cultural"), Ishida expressou um sentimento partilhado por vários de seus colegas da época: era uma reação contra o papel da "etnologia" (*minzokugaku*) e dos "estudos étnicos" (*minzoku-kenkyû*) no período do agressivo imperialismo japonês, e não tanto um sinal de afinidade acadêmica com o paradigma culturalista da antropologia americana[9]. Embora a associação dos antropólogos japoneses ainda mantenha a denominação "de

9 Entretanto, há que se lembrar o clima de predominância e a alta popularidade da cultura americana no Japão logo após a guerra. No caso particular de Ishida, ele havia visitado algumas universidades americanas entre 1952-1953 e chegou a passar seis meses na Universidade de Harvard.

Etnologia", atualmente, já se encontram vozes conclamando à mudança para "Associação Japonesa de Antropologia Cultural" (Yamashita 1996).

Assim como houve o "milagre econômico" japonês nos anos 60-70, a antropologia também teve um desenvolvimento quase "milagroso" nos últimos 25 anos. Apesar desse crescimento espetacular, uma das principais estrelas da antropologia japonesa, Nakane Chie (nascida em 1926), reconheceu, num artigo de 1974, que, entre os mais de 1000 membros da Associação Japonesa de Etnologia daquela época, menos de 50 mantinham um desempenho acadêmico de produção de teses e/ou monografias baseadas em trabalho de campo em outras sociedades, a exemplo de seus pares americanos (Nakane 1974:58). Hoje em dia, essa Associação conta com mais de 1600 membros, o que faz dela uma das maiores e mais ativas associações no mundo.

Niponicidade, Teorias *Nihonjinron* e a Antropologia Japonesa

No Japão há uma vasta literatura cujo propósito é a explicação do que é ser japonês e do que é o sistema sócio-cultural nipônico. Essa literatura é conhecida por vários termos alternativos, como *nihonjinron* (tratados sobre os japoneses), *shinfûdoron* (estudos contemporâneos sobre o clima e os costumes locais), *nihonbunkaron* (tratados sobre a cultura japonesa), *nihonshakairon* (tratados sobre a sociedade japonesa) ou simplesmente *nihonron* (estudos sobre o Japão). *Nihonjinron* (literalmente, *nihonjin*, "japonês"; e *ron*, "estudo, tratado, teoria"), num sentido mais restrito, refere-se a um *boom* de publicações de estudos sobre o caráter nacional no Japão nos últimos 40 anos. Os autores desses tratados não são apenas acadêmicos mas também jornalistas, empresários, políticos, artistas, poetas, romancistas e outros. Portanto, o conteúdo desses textos pode tanto estar fundamentado em pesquisa empírica quanto na experiência existencial e posicionamento político do autor, ou mesmo nos desvarios de sua imaginação.

Em termos gerais, as *nihonjinron* partilham algumas características básicas: a) acredita-se que os japoneses constituem uma entidade "racial" homogênea sócio e culturalmente, cuja essência é virtualmente imutável desde a pré-história até os nossos dias; b) tem-se a convicção de que os japoneses diferem de todos os povos conhecidos porque são frutos de uma sociedade singular, inigualável, muito diferente (para expressar esse caráter ímpar de sua sociedade, os japoneses

usam diversas palavras como *dokutoku* ou distinta, *dokuji* ou original, *tokuyû* ou singular, *tokushu* ou peculiar, *tokusei* ou característico, *koyû* ou intrínseco/inato); c) seus mentores são, na maioria, conscientemente nacionalistas, tendendo a menosprezar e, às vezes, hostilizar qualquer análise externa (não-japonesa) de sua cultura; d) a sociedade e a cultura são tidas como uma entidade holística que pode ser explicada a partir de uma ou várias características (daí ser muito freqüente a curiosa publicação de textos e livros sobre temas como o cérebro, o nariz ou o sangue dos japoneses para "provar" que eles "realmente" são muito distintos dos outros povos). Aqui há uma inversão do esquema teórico marxista, uma vez que a cultura é considerada a infra-estrutura, enquanto os fenômenos sociais, econômicos ou políticos são sintomas dessa cultura imanente. Em outras palavras, há um "determinismo" ou "reducionismo cultural".

Trabalhos folclóricos e antropológicos, como os de Yanagita Kunio e Ishida Eiichirô, têm sido muito utilizados para justificar certas teorias sobre a especificidade dos japoneses. Mas, podemos dizer também que muitos desses acadêmicos não deixam de se inscrever nessa tradição das *nihonjinron*.

Se tentarmos um paralelo entre Yanagita e um dos expoentes da acima mencionada Escola *Kokugaku* ("Estudo dos Clássicos Nacionais"), Norinaga Motoori (1730-1801), em termos de contexto sócio-cultural-político e de produção intelectual, encontraremos algumas semelhanças reveladoras. Essa Escola era mais do que um modismo intelectual. Projetando seu foco de interesse na exegese dos livros clássicos antigos, como o *Kojiki* ("Registro de Coisas Antigas"), a *Kokugaku* tornou-se um movimento nativista, de resistência, de restauração da tradição "pura" do Japão diante da influência "contaminadora" da China.[10] Norinaga afirmava que tudo o que é genuinamente japonês é puro e tal pureza foi contaminada e desvirtuada pelo predomínio chinês. Vivendo em época bem mais recente, Yanagita se debatia, não com a China, mas com a

10 Até a última glaciação, o arquipélago japonês estava ligado fisicamente ao continente asiático. Após a formação do arquipélago, o contato de seus habitantes com a parte continental parece que só foi retomado uns poucos séculos antes da era cristã. Desde então, a influência chinesa sobre os japoneses foi extremamente marcante em todos os aspectos, do político ao mítico-religioso, da escrita às técnicas de cultivo e de metalurgia, das artes ao urbanismo. Daí que o principal alvo de críticas por parte dos nativistas do passado era essa inquestionável, contínua e profunda aquisição de elementos da cultura chinesa.

modernização avassaladora advinda com a influência ocidental. Outra evidência de seu alinhamento com a *Kokugaku* é o fato de ele usar fartamente a literatura e se maravilhar com a "força emotiva" da tradição popular. Como os estudiosos dos Clássicos Nacionais, Yanagita também se considerava um representante público e apolítico da vontade do povo marginalizado. As semelhanças são tantas que há quem denomine o trabalho de Yanagita de "Novo *Kokugaku*" (Morse 1990, especialmente capítulo 4).

É muito importante fazer esta menção às teorias *nihonjinron* e à Escola *Kokugaku* quando se propõe reconstituir e entender a história da antropologia japonesa. Em primeiro lugar, as *nihonjinron*, que no fundo constituem uma clara ideologia da niponicidade, são bastante difundidas e tendem a ser parte do "senso comum" japonês, não apenas do japonês comum (do "populacho"), mas também do acadêmico, do político, do empresário: para muitos, essas teorias dão conta e explicam todos os elementos constitutivos da identidade nipônica. Diversos acadêmicos, como Yanagita, não são refratários às *nihon-jinron*, quando não são eles próprios produtores e/ou divulgadores desses discursos. Em segundo lugar, por um lado, o Estudo dos Clássicos Nacionais estabeleceu sua identidade, simultaneamente, ao denunciar e rejeitar o *ethos* chinês (*kara-gokoro*) e buscar num passado longínquo a essência japonesa e, nesta essência, orientações para vários aspectos da vida dos japoneses; por outro lado, Yanagita também forjou suas idéias na tentativa de resistir à inundação da cultura ocidental sobre a sociedade japonesa na passagem para este século, e procurou nas crenças autóctones os elementos que seriam elos para unificar o povo japonês no contexto de bruscas e rápidas mudanças modernizantes. Em ambos há o intento de desvelar o que traduz a essência da niponicidade, expressa em termos nativos como *Yamato-damashii* (*Ya-mato*, Japão; *damashii* ou *tamashii*, "alma" ou "espírito"). *Yamato* é o nome antigo da região das planícies entre Quioto e Nara, onde a família imperial deu início ao processo de unificação do povo japonês nos primeiros séculos da nossa era. *Yamato* também é o nome da família imperial e, por extensão, significa o próprio Japão. (Aqui é possível perceber uma tentativa político-ideológica de identificar o Japão e os japoneses com a família imperial.) Em terceiro lugar, uma das primeiras e principais tarefas que os antropólogos e folcloristas japoneses se auto-atribuíram foi precisamente a busca das origens

do Japão e a compreensão da "totalidade" e/ou "essência" da cultura japonesa, tópicos centrais tanto na *Kokugaku* quanto nas *nihonjinron*.

O contexto vivido por Yanagita foi o da modernização de seu país. Aliás, sua vida testemunhou todo esse processo: nascido no século passado, período em que o governo Meiji arquitetou e deslanchou a industrialização do país, Yanagita faleceu em 1962, quando o Japão estava para ser aceito no restrito "Clube dos Ricos".[11] Sua tentativa de encontrar fundamentos morais e um unificador espiritual para o povo, a partir da tradição religiosa (popular) japonesa, também pode ser historicamente situada nesse processo de modernização, tendo em vista que este era um dos temas-chave dos intelectuais da época. Fukuzawa Yukichi (1834-1901), por exemplo, autor do famoso "Esboço de uma Teoria da Civilização" (*Bunmeiron no Gairyaku*), debatia a "moral pública" (*kôtoku*); Nakae Chômin (1847-1901), líder liberal e principal interlocutor do "Movimento pelas Liberdades e Direitos da Pessoa", lançou a idéia de *rigi* ("razão e retidão"); Itô Hirobumi (1841-1909), ex-Primeiro-Ministro e dos principais expoentes na Constituição Imperial de 1889, também apresentou o conceito de *naimen-teki kijiku* ("eixo interno") como uma questão vital para o desenvolvimento nacional (Kawada 1993: 170). Dessa forma, Yanagita é um exemplo notável de como ideologias nacionais se imiscuem nas teorias sócio-culturais.

Em diversos países em processo de modernização e industrialização, esse debate girou em torno da "construção nacional ou da nacionalidade" (*nation-building*). No caso japonês, o curso da história nos aconselha a falar em "reconstrução" ao invés de "contrução nacional", tendo em vista que o país já havia sido unificado sob o xogunato, no século XVII, após sucessivas disputas militares. Entretanto, na passagem para o século XX, a idéia de nação e de povo (sua "niponicidade") é que estava posta em jogo; tratava-se agora, diante da magnitude sedutora e do ímpeto colonialista do Mundo Ocidental, de reorganizar o país nos moldes de uma sociedade moderna, onde já não valiam mais as estruturas herdadas do feudalismo. Nesse sentido, a ideologia de *nation-building*

---

11 Em 1964, dois anos após a morte de Yanagita, o Japão selou sua filiação a esse "Clube dos Ricos", ao ser admitido na OCDE (Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico); no mesmo ano, os japoneses puderam exibir sua pujança econômica e tecnológica nos Jogos Olímpicos de Tóquio.

também está presente aqui, com seu discurso complementar da modernização e do progresso. Essa ideologia pode ser depreendida da obra de Yanagita. Interpretando que a modernização era um processo inevitável e "tradiciocida", ele fez propostas a nível da política agrícola e pesquisou as tradições populares para fins pragmáticos. Seu raciocínio era mais ou menos o seguinte: essas tradições populares seriam o unificador espiritual do povo, o elemento necessário num processo de modernização sem traumas, cisões internas, perda da identidade e sem o rompimento desse tênue fio que ligaria o japonês de hoje às suas raízes etnogenéticas e espirituais; nessas tradições o pesquisador e o político encontrariam um *ethos* comum para seus conterrâneos; por conseguinte, nenhum projeto nacional poderia ignorar tais tradições. Yanagita vislumbrava um Japão moderno que, ao preservar suas tradições, seguiria um rumo próprio, diferente das potências ocidentais. Num nível mais imediatista, ele tinha em mente os problemas do camponês pobre e do habitante das cidades (para ele, as grandes cidades eram "o deserto das emoções humanas"); seu objetivo, portanto, era aliviar o sofrimento de seus conterrâneos num momento de mudança, transição, insegurança: "...embora não haja tempo suficiente, eu decidi dar o melhor de mim para usar o material que coletei e aqueles que ainda coletarei através de meu método próprio de pesquisa, e assim, tentar chegar a certas conclusões... *que nos irão prover com algumas respostas aos problemas de nossa época*" (*apud* Kawada 1993: 112; minha ênfase). Nesse aspecto, Yanagita não se distingue muito de outros cientistas sociais europeus do final do século XIX e início do XX: eles buscavam, essencialmente, soluções para os problemas sociais de suas respectivas sociedades no caminho para a modernidade (ver, por exemplo, Peirano 1992: 198-99).

No Japão, esse debate fez surgirem as angústias e os conflitos que se refletem nas antinomias presentes na formação da antropologia lá. Além das antinomias debatidas por Cardoso de Oliveira (1990: 23-27) como sendo partilhadas pelas antropologias "periféricas" (centro/periferia, *Volkskunde/ Vökerkunde*, identidade/diferença), ainda haveria outras no caso japonês. Novamente, voltamos à obra de Yanagita onde se pode detectar antinomias como particular/universal, tradição/modernidade, etnologia/folclore e *Volkskunde/Vökerkunde*.

O paralelo que tracei anteriormente entre Yanagita e Norinaga revela um conflito implícito entre o universal (as culturas chinesa e ocidental) e o particular (a cultura japonesa). Esse conflito apresenta dois aspectos claros: primeiro, é a

peculiar importância da relação de alteridade na identidade do povo japonês, que leva a uma forte consciência da linha que divide o "nós-japoneses" e os "outros-estrangeiros/minorias"; segundo, os japoneses tendiam a se sentir nas franjas da dominadora civilização chinesa, o mesmo se repetindo com relação à civilização ocidental. A ênfase no "particular" (ou seja, na cultura japonesa) era uma resposta diante dessa ameaça de serem engolidos por estas civilizações "antropofágicas".

Essa tensão tomou uma forma particularizada na obra de Yanagita quando ele, embora não descartando a modernidade (ou, pelo menos, se conformando com sua inevitabilidade), enfatizava a necessidade de se perpetuar a tradição (leia-se: tradição japonesa) no processo de modernização (leia-se: ocidentalização) de sua terra natal. Em suma, o particular aqui é a tradição japonesa, enquanto que o universal é a "modernizante" civilização ocidental. Não obstante ser testemunha ocular da modernização e ascensão econômica de seu país, Yanagita se interessava pelas coisas que estavam desaparecendo e/ou sendo marginalizadas ao longo desse processo. O conhecimento e o reconhecimento da tradição nativa seria a "salvação" dos japoneses (sua meta era a obtenção de uma tradição "construída", síntese de todas as tradições regionais). Daí o papel fundamental do folclore, entendido como disciplina teórica e prática. Como qualquer outro saber acadêmico, o folclore deveria estar baseado em metodologia e teoria próprias, mas, no entender de Yanagita, deveria também estar comprometido com uma *praxis*, com uma militância em prol da nação. Ele tinha a consciência de que seu trabalho ia contra a marcha do relógio. Urgia conhecer a especificidade dos costumes locais para se chegar a um denominador comum da "tradição popular japonesa" e torná-lo conhecido por todos. Há ainda outra razão pela qual Yanagita enfatizava esse denominador comum das tradições: ele tinha um espírito crítico o suficiente para perceber que os vilarejos apresentavam valores que impediam a formação de uma nação moderna. Suas regras valiam apenas para seus habitantes (como no popular dito brasileiro: "Para os amigos, tudo! Para os inimigos, a lei!"); os vilarejos eram, por natureza, muito fechados e exclusivistas, com práticas radicais de ostracismo social para os infratores ou estrangeiros (*mura hachibu*); sua estrutura de classes preservava a verticalidade do sistema feudal. Por conta disso, Yanagita interpretou que as crenças religiosas, particularmente o culto aos *ujigami*, poderiam cimentar a união nacional, ao demonstrar para cada compatriota que,

embora havendo variação regional nos costumes (o que seria exemplificado nos cultos aos *ujigami*), todos pertencem à mesma fonte cultural.

Nesse caso, a explicitação e fortalecimento da "niponicidade" eram trabalhados nos termos da religiosidade japonesa. Não somente Yanagita, mas uma grande parcela dos nacionalistas japoneses também iguala cultura, nacionalidade, etnia e religião. O *Shintô* ou Xintoísmo é um campo privilegiado onde se sobrepõem essas várias instâncias: aqui se encontra a expressão máxima do etnocentrismo nipônico. O Xintoísmo é uma religião étnica, tida como a mais antiga e autóctone religião japonesa, apesar de ter sido formada exatamente como reação à introdução oficial do Budismo na Corte japonesa, em meados do século VI, e de ser um amálgama de elementos nativos e estrangeiros. O próprio termo *Shintô* (*shin* ou *kami*, "deus, espírito"; *tô, dô* ou *michi*, "via, caminho") só começou a ser utilizado para distinguir as crenças nativas frente ao *Bukkyô* ("O ensinamento ou a via de Buda") e ao *Jukyô* ("O ensinamento ou a via de Confúcio"). Não tendo uma data de fundação, um fundador ou uma "bíblia", o Xintoísmo concede um papel central à mitologia da gênese do Japão. Segundo essa mitologia, os *kami* superiores criaram o universo (o Japão) e nele vieram morar. Ao se retirarem para as "planícies celestiais", eles delegaram aos descendentes da deusa do sol, *Amaterasu Ômikami*, o governo da terra; esses descendentes, como se poderia prever, são os chefes da família imperial que se perpetuam no posto até os dias de hoje. Daí a identidade, manipulada ideológica e politicamente ao longo da história, entre a família imperial e as demais famílias do Japão (durante o regime militarista, usava-se a expressão *family state*); daí o caráter divino dos soberanos japoneses (apesar do anúncio, sob pressão americana, em que o imperador Hiroito se declarou homem como qualquer outro, muitos japoneses ainda não desvincularam a aura divina da figura imperial).

É sobretudo nessa e através dessa religião que há a "sacralização" do povo e da terra japonesa. Diferentemente da "sacralização do povo catalão [que] passa pela domesticação de sua natureza graças à ação da Igreja [Católica]", segundo interpretação de Cardoso de Oliveira (1995: 18), na sacralização do japonês, não houve a domesticação de sua natureza por outra cultura ou religião estrangeira: originalmente, muito antes da existência dos chineses e do Budismo, os japoneses foram criados pelos deuses supremos (*kami*); são descendentes desses deuses; e, ao morrer, todo japonês se torna um *kami* ou *hotoke*, venerado particularmente por seus próprios descendentes na esfera doméstica, ou comu-

nitariamente, no caso dos que tiverem destaque na sociedade; algumas pessoas são tidas, ainda em vida, como "divindades/Budas vivos" (*ikigami* ou *ikibotoke*), como acontece com alguns líderes religiosos e como aconteceu com o próprio imperador até a II Grande Guerra (ver Pereira 1992: 30; 42, nota 14; 91). Há quem, consciente dessa dimensão do Xintoísmo e jogando com as palavras se refira ao *Shintô*, não como a "Via dos deuses", mas como a "Via dos japoneses".

Yanagita criticou a última tentativa oficial de ressurreição da união entre "igreja" e estado (*saisei itchi*) sob a forma de um Xintoísmo Estatal (*Kokka Shintô*), durante a fase militarista do Japão. Essa foi uma tentativa de reorganizar a nação numa estrutura hierárquica, centrada no culto ao imperador, para facilitar e centralizar o processo de modernização. Recorria-se ao passado, à tradição para promover o progresso, a modernidade. Yanagita, por sua vez, concebia a idéia de uma unificação nacional através do fortalecimento dos laços comuns e da relação de natureza "horizontal" entre as comunidades. Para ele, esse Xintoísmo era uma "religião fabricada" que, pecava pelo descaso com as tradições religiosas populares, particularmente, a mais básica dentre elas, o culto comunitário aos *ujigami* (o qual, como era de se esperar, se alinha mais com o universo religioso xintoísta). Essa religião artificial, portanto, não poderia representar "a fé do povo do Japão". Yanagita reconhecia na família imperial uma manifestação das crenças mais antigas do país e, por esse motivo, seria capaz de unificar os japoneses. Essa família não precisava, necessariamente, ter poderes políticos, bastando sua natureza simbólica de família central na organização estatal.

> Yanagita distingue a tradição da Família Imperial das tradições de todas as outras famílias existentes no Japão e reconhece o status especial da divindade guardiã da Família Imperial, a Deusa do Sol Amaterasu. Assim como ela é a divindade suprema, a Família Imperial ocupa a posição central entre as comunidades de culto aos ujigami no Japão. Além disso, Yanagita refere-se a todos os ujigami como sendo descendentes de Amaterasu, alegando desse modo que todos os cidadãos japoneses são, teoricamente, do "mesmo sangue" (Kawada 1993: 46-47).

Esse aspecto do trabalho do pesquisador japonês nos traz à memória o interlocutor de Mariza Peirano na antropologia indiana, J. P. S. Uberoi. Ao relatar que Uberoi lhe havia "mostrado como sua visão 'religiosa' do mundo informava seu trabalho antropológico", Peirano (1992: 190) levanta a "possibilidade de uma antropologia qualificada em termos de religião"; ainda dialogando com o

mesmo antropólogo, ela nota "como a identidade da antropologia indiana trazia a marca do diálogo com o Ocidente" (: 191). O que foi dito anteriormente sobre Yanagita inclui esses dois aspectos apontados por Peirano. O diálogo de Yanagita com o Ocidente era em termos de uma afirmação da niponicidade, da "tradição popular japonesa" frente à modernidade ocidental. Em segundo lugar, ele começou seu trabalho com uma profunda convicção sobre a importância das crenças populares e encerrou suas atividades concentrando suas pesquisas no culto aos antepassados (*senzo sûhai*). Mas isso ele o fazia com base em sua visão "religiosa" do mundo e por seu extremo engajamento na vida cultural e política do país.

Ele operava na fronteira entre a política (público) e a academia (privado): trabalhava convencido de que os políticos iriam reconhecer um dia o valor de sua obra e a usariam de modo adequado. Daí a sua insatisfação e crítica quando isso não ocorria ou quando os políticos manipulavam as tradições populares de forma pragmática, parcial e descontextualizada. À primeira vista, essa expectativa e motivação de Yanagita em assessorar academicamente a vida política de seu país nos faz relembrar a época dos reis "iluminados" e "esclarecidos" europeus, mas, como observa Morse (1990: 156), esta é uma visão bastante confucionista, na medida em que o Confucionismo, filosofia ético-religiosa chinesa baseada nos ensinamentos de Confúcio ou *K'ung-fu-tzu* (551-470 a.C.), enfatiza a 'via' (*tao*) da ação social e ordem política e ensina que o governante atua melhor se estiver em sintonia com os sentimentos do povo e se implementar a harmonia e a estabilidade na vida de seus governados.

Yanagita também atuou na linha divisória entre a antropologia e o folclore, muitas vezes, transitando de um terreno para o outro. Ao buscar um nome para a nova disciplina que vislumbrava, Yanagita oscilou entre folclore, etnologia e antropologia. Sua escolha recaiu sobre o termo "folclore" (como já vimos, homônimo de etnologia, em japonês), dada sua identificação com o propósito dessa disciplina, que é o de investigar a cultura do próprio pesquisador, em contraste com a etnologia da época cujo enfoque estava voltado para as culturas "primitivas" não-letradas, distintas da do pesquisador. Essa oscilação de Yanagita reflete outra antinomia mencionada por Cardoso de Oliveira: *Volkskunde/Völkerkunde*, "duas modalidades de fazer antropologia, uma voltada para dentro — no que se liga com a 'construção da nação' —, outra voltada para fora, para os povos exóticos e distantes" (Cardoso de Oliveira 1990: 24).

Comparativamente, o Japão não é tão heterogêneo para justificar a opção pelo *Volkskunde* ou estudo exclusivo do "nós", como ocorreu em certos países em desenvolvimento. Yanagita tampouco estava preocupado com o "outro interno": ignorando os grupos minoritários do Japão, sua obsessão era com a *jômin*, a população relativamente homogênea, cultivadora de arroz, que compunha mais de 70% da população total do país até as primeiras décadas desse século (Yamashita 1996: 2; Morse 1990: 87-90).[12] Interessava-lhe dar uma resposta à modernização=ocidentalização, que podia extinguir a "tradição popular japonesa", tida por ele como o baluarte da niponicidade. Ele assumia essa posição de forma tão radical que, se um dos seus discípulos estudasse outra coisa que não fosse o Japão e o folclore, isso seria interpretado como uma afronta e oposição à sua autoridade de mestre. Como afirma Ishida Eiichirô,

> aspirações antropológicas despertavam pouco interesse nos folcloristas que constituíam seus discípulos mais fiéis; uma estranha idéia também veio a prevalecer entre eles de que extrapolar as fronteiras do Japão ou do folclore ao considerar um problema, era, de certa forma, ir de encontro aos genuínos desejos do mestre (*apud* Morse 1990: 112).

Esse posicionamento de Yanagita é reflexo das relações verticais da sociedade japonesa descritas por Nakane Chie em seu livro "Japanese Society" (Nakane 1970). Um dos princípios quase definidores dessa verticalidade é que a autoridade do superior não deve ser questionada. Alguns discípulos de Yanagita, como o próprio Ishida, tiveram que se "rebelar" para aderir às fileiras dos que se propuseram a implantar os estudos antropológicos no país. Esse dilema tradição/modernidade, Japão/Ocidente, vivido por Yanagita, conduziu-o a um tipo particular de ansiedade mencionada por Funabiki (1996): era necessário

12 Já foi observado anteriormente que, por um lado, uma das características das *nihonjinron* é o fato de sustentar a tese da homogeneidade étnico-cultural dos japoneses; por outro, muitos acadêmicos subscrevem ou produzem esses discursos ideológicos. Enganam-se aqueles que acreditam que tais acadêmicos são apenas os da "velha guarda", como Yanagita Kunio. A antropóloga Nakane Chie, por exemplo, é uma das que, volta e meia, relaciona algum aspecto particular da sociedade japonesa sua alegada "homogeneidade". Veja o exemplo: "O Japão é um dos países onde a antropologia social é um tanto quanto subdesenvolvida. *Isto se deve parcialmente ao fato de a sociedade ser composta por uma população homogênea* e, por outro lado, ao fato de a tradição intelectual fluir numa direção diferente da dos povos anglófonos" (Nakane 1982: 54; minha ênfase.

conhecer o Japão antes que fosse apropriado pelo "Outro" (Ocidente). Acumular informações detalhadas antes que entrassem os pesquisadores ocidentais "no páreo" seria uma maneira de formar uma trincheira defensiva de conceitos e categorias autóctones e de exercer uma hegemonia figurada sobre os outros. Entretanto, é curioso notar que, ao reagir à ocidentalização de seu país, Yanagita voltou-se para o próprio Ocidente na busca do instrumental teórico e metodológico para sistematizar suas pesquisas e sua militância. Consciente do poder analítico da antropologia, ele optou deliberadamente pelo folclore e vetou os estudos comparativos de seus discípulos enquanto não conhecessem "realmente os detalhes e a totalidade da tradição japonesa".

> Sua estratégia era a de que nós precisamos "conhecer-nos" antes de sermos conhecidos pelos outros, para evitar que nossa totalidade seja dissecada.
> [...] Os escritos de Yanagita podem ter funcionado como um meio de resistir à hegemonia cultural externa sobre os japoneses; entretanto, podem igualmente ter resultado numa forma de hegemonia sobre eles próprios, na qual os japoneses adotaram a imagem que tinham de si mesmos a partir de seus conceitos e categorias como, por exemplo, os da população rizicultora ou os da família cultuadora dos antepassados.
> Nesse sentido, vejo as versões japonesas da etnologia e do folclore como não sendo baseadas em pontos de partida intelectuais externos, mas como sendo auto-referentes. Dado o fato de que podemos detectar nessas disciplinas uma perspectiva orientalista com relação tanto aos povos circunvizinhos quanto às populações regionais do Japão, essas características da antropologia e do folclore do Japão podem ser denominadas "orientalismo reflexivo" (Funabiki 1996: 4).

Esse "orientalismo japonês" remete, por um lado, ao tema da etnogênese dos japoneses e, por outro, às teorias (ideologias) *nihonjinron*. Diferente da relação dos europeus com os africanos no período neo-colonialista, os japoneses procuraram conhecer seus vizinhos não apenas para exercer uma hegemonia colonial sobre eles, mas porque, conhecê-los, seria também uma forma de se conhecerem a si próprios, tendo em vista as ligações históricas e culturais que os uniam aos demais povos asiáticos. Por isso é que uma das questões básicas da antropologia japonesa, desde os primórdios, é a da origem nipônica. O próprio Yanagita interessou-se, nessa linha de motivação, por culturas vizinhas e/ou minoritárias em relação à japonesa (ainu, coreana, indonésia, micronésia), mas, ao chegar à faixa etária dos 50 anos, passou a pesquisar exclusivamente seu país que veio a

conceber como "uma entidade basicamente harmônica, historicamente contínua e homogênea" (Funabiki 1996: 3), bem na linha das *nihonjinron* e da orientação governamental, prevalecente até meados dessa década de 90 (*sic*), de que o Japão é uma sociedade mono-étnica. Pode-se afirmar que o folclore de Yanagita era uma espécie de "antropologia nacional do Japão", na qual o "outro etnográfico" é ao mesmo tempo sujeito e objeto do conhecimento. Por essa e outras razões, Yanagita conseguiu aglutinar em torno de si, ao longo de sua carreira intelectual, pessoas interessadas nas raízes culturais e na identidade dos japoneses.

Durante o período colonial, portanto, a maioria dos antropólogos japoneses mantinha uma ambivalente postura "orientalista" frente aos asiáticos: por um lado, eram os "povos nativos" (*dojin*), portadores de uma cultura "inferior e atrasada", que estavam lá para serem pesquisados por representantes de uma cultura "superior e mais avançada"; por outro, esses povos poderiam conter as chaves para o mistério da origem japonesa, quer dizer, poderiam fazer parte do mesmo estoque étnico e cultural do dos japoneses. Embora Nakane Chie (1974: 68) tenha reconhecido há mais de duas décadas que a possível contribuição da antropologia japonesa sejam os frutos de estudos comparativos do Japão com seus países vizinhos, somente agora têm aparecido autocríticas da relação "orientalista" do Japão com a Ásia e a proposta de uma agenda comum de trabalhos como a *Asian Network of Anthropological Studies*, que tem como um dos objetivos a especulação sobre uma possível antropologia distinta na Ásia (Yamashita 1996).

Como vimos anteriormente, Yanagita, talvez por seu ardor e viés nacionalista, acreditava que somente o pesquisador "nativo" poderia penetrar a alma de seu povo. Destoando da concepção dumontiana, que afirma só existir "um tipo de antropologia e ela é o produto da ideologia ocidental com sua característica tendência para o pensamento comparativo em termos universais" (Peirano 1992: 245-46), Yanagita se interessava pelo folclore como uma espécie de etnologia do Japão e para o Japão. Nakane Chie não chega a tanto, mas chama-nos a atenção para a particulariedade das pesquisas em sociedades complexas e letradas, com história multi-milenar, como é o caso do Japão, China e Índia. (Entre os "países importadores" da antropologia, Cardoso de Oliveira (1990: 21) também reconhece que as antigas nações asiáticas se distinguem de

dois outros grupos: as nações européias mais antigas, de profunda tradição ocidental, e as "novas nações", sobretudo da América Latina, Caribe e África.)

> No caso de uma sociedade complexa de larga escala, com uma longa tradição literária, os antropólogos nativos têm com certeza uma vantagem; adquirir o conhecimento de tais sociedades pode ser difícil, até mesmo impossível, para um antropólogo estrangeiro. Nestas sociedades, encontramos normalmente um profundo *stratum* de intelectuais que mantêm a tradição intelectual, como é o caso na Índia, China, Japão; e uma situação similar poderia, em certa medida, ser encontrada em outros países. Nestas circunstâncias, um antropólogo cujos métodos são altamente influenciados por uma tradição anglófona teria que ajustar sua abordagem à tradição intelectual local (Nakane 1982: 53).

Nesse aspecto, não há como discordar de Nakane, porque a dificuldade de se trabalhar a informação em nações como a japonesa advém tanto da distinta tradição intelectual local quanto da barreira lingüística e do excesso de informações, conceitos e metodologias próprios; e, tudo isso, involucrado num meio particularmente ideologizado. Os neófitos no estudo de tais sociedades não podem passar sem a assessoria de especialistas "nativos" na seleção e análise das informações. Nesse caso, portanto, a cooperação e a síntese das visões de dentro e de fora seriam a combinação ideal. Por sua vez, esses especialistas "nativos" talvez tenham a dificuldade de, simultaneamente, reconhecer, preservar e superar a sua tradição intelectual de origem, quando se põem a manipular o instrumental teórico ocidental. Ou seja, a dificuldade e o desafio maior é precisamente o de produzir algo original que seja uma síntese das visões de dentro e de fora, do nativo e do estrangeiro. Esse também foi o desafio enfrentado por Yanagita, ao reagir contra a "antropofagia" ocidental e mergulhar na tradição intelectual e popular japonesa: ao importar seletivamente os métodos das ciências sociais, ele procurou adaptar essa metodologia à sua tradição intelectual de origem (*Kokugaku*, "antiquarismo" feudal, etc.). Como afirma Kawada:

> A originalidade dos estudos de Yanagita encontra-se principalmente no fato de que ele tentou superar os problemas causados pela importação direta de conceitos europeus no Japão ao focalizar as características singulares da vida japonesa. Sua obra examina o Japão a partir de uma perspectiva interna, isto é, de um ponto de vista próximo da vida real do povo japonês, das tradições e da natureza de seu país (1993: 1).

Atualmente, a antropologia japonesa mantém suas especificidades, embora não deixando de perpetuar pontos em comum com os outros "estilos" de antropologia. Quanto à antinomia que opõe a antropologia dos "países do centro" (isto é, países que deram origem científica e academicamente à disciplina: Inglaterra, França e Estados Unidos) às demais antropologias, podemos dizer que os antropólogos japoneses se assemelham parcialmente a seus pares da "periferia", na medida em que estiveram, por muito tempo, mais "interessados com o que acontece em seu próprio país e numa ou mais antropologias metropolitanas" e normalmente dão pouca atenção ao trabalho de colegas da "periferia", salvo nos casos em que estes são reconhecidos pelas antropologias metropolitanas (Nakane 1974: 70). Esse fato provoca o desequilíbrio previsível que se constata também em outros lugares da "periferia": os japoneses consomem e conhecem melhor os trabalhos de autores ocidentais do que o oposto.

Contrastando, no entanto, com seus pares de países em desenvolvimento, os antropólogos japoneses, de modo geral, não fazem parte do poder decisório a nível nacional. Embora tenha havido antropólogos bastante engajados na vida política do país (como Yanagita) ou que prestam assessoria a vários ministérios e outros órgãos do governo (como Nakane), quando os antropólogos japoneses são convidados para participar de uma comissão ou assessoria, não o são na qualidade de especialistas (antropólogos), mas na de pessoas publicamente reconhecidas que possuem um profundo conhecimento geral e idéias estimulantes (Nakane 1982: 56).

A antropologia japonesa está hoje estreitamente ligada e em sintonia com a antropologia que se faz nos grandes centros (sobretudo nos EUA, Inglaterra e França). Isso quer dizer que há a coexistência de todos os paradigmas da matriz disciplinar. Mais do que uma simples coexistência, há a aplicação de praticamente todos os paradigmas. Somente a título de ilustração, quando lá estive estudando (1985-1990), o chefe do Departamento de Antropologia Cultural da Universidade de Tóquio, que era respeitadíssimo por sua intensa produção acadêmica sobre o tema da origem japonesa estudada a partir da perspectiva da mitologia comparada, estava muito ligado a pesquisas para museus; para tal, ele usava uma metodologia que nos fazia lembrar o difusionismo ao tentar mostrar o caminho percorrido por certos traços culturais, do sudeste-asiático até o Japão.

Um outro professor, afeito a estudos comparativos do parentesco e da religiosidade na Coréia e no Japão, usava métodos funcionalistas para análise (a própria Nakane Chie também recebeu muita influência do funcionalismo britânico). Outro pesquisador mais jovem, que tinha seu "campo" na Indonésia, era um grande entusiasta em promover o debate em torno de textos e autores afinados com o movimento hermenêutico da antropologia. Meu orientador fez parte da última turma de alunos de E. R. Leach; portanto, ao menos em tese, estava mais sintonizado com a antropologia britânica.

Uma característica mencionada por vários pesquisadores no Japão é a tendência que a maioria dos antropólogos nipônicos tem de trabalhar com temas reconhecidos na disciplina como "clássicos" ou "puros", que podem ser agrupados em três grandes blocos: religião/ritual, mudança sócio-cultural e estrutura social. Embora a situação tenda a mudar, são poucos os que trabalham em contextos urbanos, havendo preferência por grupos "nativos", minoritários e/ou rurais; e é ainda menor o número dos que fazem pesquisa na Europa ou na América do Norte.

Outro aspecto peculiar que tem sido levantado é o recorrente descaso com a teoria. A grande capacidade editorial dos antropólogos japoneses esconde dos menos avisados que, boa parte dessas publicações é apenas "dados brutos" de pesquisas. Entretanto, aqui também há uma tendência à mudança: se antes os professores de antropologia produziam suas teses de doutorado num período mais avançado da carreira (quando as produziam, pois essa não era a tendência mais usual), agora há uma pressão para que se façam essas teses o mais rápido possível. E ainda há outro fator a se considerar: cada vez mais, jovens antropólogos japoneses estudam ou estagiam em universidades do "centro", onde estão mais expostos à influência teórica externa.

No Japão atual, a formação do antropólogo é majoritariamente feita no próprio país, enquanto que o trabalho de campo é feito no exterior, sobretudo em países em desenvolvimento (da Ásia, África e América Latina). Esse costume contrasta, por exemplo, com o Brasil, onde a regra é se fazer a formação e a pesquisa de campo no próprio país; mesmo quando o antropólogo vai fazer a pós-graduação no exterior, costuma desenvolver sua pesquisa no Brasil.

Esse recente "internacionalismo" da antropologia japonesa tem recebido explicações geralmente parciais ou contraditórias, muitas vezes, centradas na

afluência japonesa das últimas décadas. Aparentemente, essa antropologia parece ter confirmado a observação de Ruth Benedict (1946, especialmente capítulo 3, "*Taking one's proper station*") de que uma das principais características dos japoneses é a de manter um esforço para que cada coisa e pessoa permaneça no seu "devido lugar" (*one's proper station*), em consonância com uma exacerbada ênfase na ordem e na hierarquia. Na esfera acadêmica também se podia perceber um consenso velado de que a tradição sócio-cultural do Japão era assunto para os folcloristas, sua história era ocupação dos historiadores, sua economia era o campo específico dos economistas, e assim por diante. Restou para os antropólogos japoneses a pesquisa do "outro-estrangeiro". Assim, o Japão foi estudado de modo mais sistemático e contínuo por folcloristas, historiadores da religião, sociólogos, arqueólogos, economistas, entre outros, e menos por antropólogos. Esse argumento faz sentido, porém, é uma verdade parcial, uma vez que, no entre-guerras e logo após a II Guerra, estudar o país e suas colônias tinha um grande apelo na academia, com o fito de se desvendarem as origens e a identidade japonesas. Depois, surgiu um novo panorama com a reorientação da disciplina no pós-guerra. A pesquisa nas ex-colônias esbarrava na restrição dos nativos que, naturalmente, passaram a hostilizar seus ex-senhores (esse clima deve ter perdurado por, pelo menos, duas décadas após a guerra). Aí sim, as novas gerações tiveram que se apegar, literalmente, à orientação clássica da disciplina, ou seja, aquela que diz que o objetivo primordial da antropologia é o estudo do outro, do exótico, do diferente.

Assim, fatores variados contribuíram para essa "tendência centrífuga" (nas palavras de Sekimoto Teruo) que fez com que os antropólogos japoneses optassem por campos de pesquisa em áreas cada vez mais distantes. Esse mesmo autor afirma que, na tensão entre as duas tendências, a centrípeta (caracterizada pelo interesse na origem do sistema sócio-cultural japonês) e a centrífuga (pesquisa cada vez mais distante do Japão), prevaleceu a última (Sekimoto 1996). E a transição para a segunda tendência fez-se acompanhar de outras duas transições. Em primeiro lugar, houve uma transição concernente à institucionalização da antropologia: o período pré-guerra se distingue pelos estudos multidisciplinares sobre a etnogênese nipônica, pela existência de antropólogos auto-didatas e com formação em outro campo do saber (medicina, botânica, literatura, política, etc.) e pela inexistência de cursos de antropologia; a partir

dos anos 50, foram criados os cursos de graduação e de pós-graduação, surgindo com isso novas gerações de antropólogos com uma formação específica e orientados para uma prática de trabalho de campo intensivo. A outra transição diz respeito à mudança no *status* econômico e político do Japão. É óbvio que a opulência gerada pelo poder econômico do país nas últimas décadas fez com que houvesse verbas para pesquisas em qualquer parte do globo; para atualização constante das bibliotecas; para se convidar grandes nomes da antropologia mundial para irem ao Japão debater suas obras e suas idéias com antropólogos e estudantes do país; etc. Agora, se a nova opulência tem contribuído para o internacionalismo da antropologia japonesa, pode-se dizer também que esse internacionalismo, com toda a informação gerada, não deixa de ser importante para o Estado e, particularmente, para as empresas nipônicas.

Para concluir, os antropólogos nipônicos que oscilaram entre as tendências centrípeta e centrífuga, praticamente, se omitiram em relação às inúmeras minorias do país (ainu, burakumin, chineses, coreanos, vítimas da bomba atômica, trabalhadores temporários nipo-latino-americanos ou *dekasegi*, etc.). Aqui, o "outro-interno" é secundário na disciplina tanto quanto o é na sociedade nacional. Aqui, a razão acadêmica se mistura a ideologias nacionais. Talvez a reação contra a "antropofagia" ocidental não tenha permitido que se reconhecesse a diversidade interna.

BIBLIOGRAFIA

BENEDICT, Ruth F. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese culture.* Boston: Houghton Mifflin).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1988. *Sobre o Pensamento Antropológico.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/Brasília: CNPq.

______. 1990. "Identidade e Diferença entre Antropologias Periféricas". In *A Antropologia na América Latina.* (George de C. L. Zarur, org.) México: Instituto Panamericano de Geografia e História, 1990. pp. 15-30.

______. 1995. Identidade Catalã e Ideologia Étnica. *MANA-Estudos de Antropologia Social* 1(1): 9-47.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto e Guillermo R. RUBEN (orgs.) 1995. *Estilos de Antropologia.* Campinas, SP: Editora da Unicamp.

EADES, Jerry. 1996. *Different Discourses: The distinctiveness of Japanese anthropology in comparative perspective*. Comunicação apresentada na reunião anual da American Anthropological Association. 12p.

ELIAS, Norbert. 1994. *O Processo Civilizador* I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

FAHIM, Hussein (org.). 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.

FUNABIKI Takeo. 1996. *Knowing Ourselves in Others and Resisting Being Known by Others Ourselves*. Comunicação apresentada na reunião anual da American Anthropological Association. 5p.

KAWADA Minoru. 1993. *The Origin of Ethnography in Japan: Yanagita Kunio and his times* (do original japonês "Yanagita Kunio no Shisôshi-teki Kenkyû"). Londres: Kegan Paul International.

MORSE, Ronald A. 1990. *Yanagita Kunio and The Folklore Movement: The search for Japan's national character and distinctiveness*. Nova Iorque: Garland Publishing Inc.

NAKANE Chie. 1970. *Japanese Society*. Londres: Weidenfeld e Nicolson/Berkeley: University of California Press.

______. 1974. Cultural Anthropology in Japan. *Annual Review of Anthropology* 3: 57-72.

______. 1982. "The Effect of Cultural Tradition on Anthropologists". In *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries* (Hussein Fahim, org.). Durham, North Carolina: Carolina Academic Press. pp. 52-60.

PEIRANO, Mariza G. S. 1992. *Uma Antropologia no Plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

PEREIRA, Ronan A. 1992. *Possessão por Espírito e Inovação Cultural: a experiência religiosa das japonesas Miki Nakayama e Nao Deguchi*. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão/Massao Ohno.

SEKIMOTO Teruo. 1996. *Selves and Others in Japanese Anthropology*. Comunicação apresentada na reunião anual da American Anthropological Association. 6p.

TERADA Kazuo. 1981. *Nihon no Jinruigaku* ("A Antropologia Japonesa"). Tóquio: Kadokawa.

YAMAMOTO Matori. 1996. *The Strategy of Japanese Anthropologists*. Comunicação apresentada na reunião anual da American Anthropological Association. 4p.

YAMASHITA Shinji. 1996. *Japanese Twists in Anthropology: a historical review*. Comunicação apresentada na reunião anual da American Anthropological Association. 6p.